

Agata Rejowska

Uniwersytet Jagielloński

## Jeździectwo naturalne a nowa duchowość



### Jeździectwo klasyczne a jeździectwo naturalne

Naturalne jeździectwo jest zjawiskiem trudnym do zdefiniowania, w jego ramach pojawiają się różne nurty, proponujące różne metody szkoleniowe. Jednak ich cechą wspólną wydaje się kontestacja zasad jeździectwa klasycznego, które, zdaniem propagatorów nowego nurtu, opierają się na przemocy i dominacji. Edward E. Emerson Jr, prezydent Związku Trenerów Jeździectwa USA, zauważa, że europejska tradycja klasycznej jazdy konnej miała swój początek w wojsku, co zdeterminowało jej metody (za: Swift 2007, wstęp). Tak opisuje je Adam Królikiewicz, zdobywca brązowego medalu w skokach przez przeszkody podczas igrzysk olimpijskich w Paryżu w 1924 roku: „Koń ujeżdżony ówczesnym systemem [...] ma sztucznie uformowaną sylwetkę oraz narzuconą mu przez jeźdźcę we wszystkich chodach i ruchach nienaturalną równowagę” (Królikiewicz b.r.w.: 11). Warto dodać, że Królikiewicza inspirował nowy kierunek w jeździectwie, stworzony na początku XX wieku przez kapitana Fedderica Caprilliego (1868–1907). Starał się on wypracować metody treningowe „zgodne z naturalnym ruchem i układem zwierzęcia” (Królikiewicz b.r.w.: 13). Zdaje się jednak, że jego motywacje były raczej pragmatyczne i chodziło o „praktyczne wykorzystanie [konia – A.R] w terenie” (Królikiewicz b.r.w.: 13). Mimo wszystko, ze względu na krytykę klasycznej szkoły jazdy, postulaty Caprilliego można uznać za antycypację zmian, które miały dokonać się później w jeździectwie.

Za zasadniczą różnicę między tymi dwoma typami jeździectwa uznaje się to, że metody tradycyjne są zgodne z naturą człowieka, a metody naturalne przedstawiane są jako zgodne z naturą konia (Miller 2009: 35). Miller,

nazywany „guru» jeździectwa naturalnego”<sup>1</sup>, uważa, że jest to „najmniej wykorzystująca przymus, najłagodniejsza, najbardziej humanitarna forma jeździectwa, jaką kiedykolwiek widziano na świecie” (Miller 2009: 60). Jego zdaniem początków jeździectwa naturalnego można szukać w północno-zachodnich regionach USA, gdzie „kowboje [...] rozpoczęli rewolucję określaną dziś ogólnie jako jeździectwo naturalne” (Miller 2009: 17). Zaznacza on, że w historii zawsze pojawiali się jeźdźcy empatyczni, wrażliwi i cierpliwi, zdolni opanować „optymalne metody porozumiewania się z końmi” (Miller 2009: 17). Jednak dopiero pod koniec XX wieku metody te zyskały popularność i uformowały się w osobny nurt jeździectwa.

Na potrzeby niniejszego artykułu można przyjąć, że jeździectwo naturalne to nowy nurt, który pojawił się w XX wieku, charakteryzujący się kontestacją metod szkoleniowych klasycznych szkół i postulujący stosowanie nowych, nieopartych na przemocy i przymusie metod.

## Nowa duchowość

Transformacja jeździeckiej świadomości może być potraktowana jako przejaw szerszych przemian kulturowych, polegających między innymi na upowszechnianiu się w różnych dziedzinach kultury i życia charakterystycznego dla nowej duchowości tak zwanego myślenia holistycznego. Celem niniejszego artykułu jest wykazanie obecności dyskursu nowej duchowości w narracjach czołowych propagatorów jeździectwa naturalnego.

„Nowa duchowość” to określenie problematyczne, którego jednoznaczne zdefiniowanie sprawia pewne trudności. Znaczenie terminu „duchowość” w dużym stopniu ewoluowało na przestrzeni lat. W XII wieku pojęcia tego zaczęto używać na określenie funkcji psychicznej, rozumianej jako antyteza tego, co materialne (Leszczyńska, Pasek 2008: 10). Od XVII wieku termin *spiritualité* określał osobistą więź człowieka z Bogiem. W tradycji anglojęzycznej duchowość (*spirituality*) od XIX wieku oznaczała postawę opierającą się na żywym doświadczeniu i będącą w opozycji wobec religii zinstytucjonalizowanej (Motak 2010 : 211). Zatem duchowość stanowiła żywy, emocjonalny rdzeń religii, a osoby postrzegane jako religijne były jednocześnie uznawane za wysoce rozwinięte w sensie duchowym (Tacey 2005: 29).

Obecnie duchowość najczęściej jest rozumiana jako pojęcie szersze niż religijność. Obejmuje też „realizację celów pozasakralnych” (na przykład tożsamość, dobrostan) (Mariański 2013: 154). Istotnym komponentem duchowości jest doświadczenie. Jest ona „tworzona przez jednostkę dla niej samej” (Motak 2010: 210), wiąże się z „osobistym poszukiwaniem sacrum” (Mariański 2010: 207–208), które odnajdywane jest w sferach nieuznawanych

---

<sup>1</sup> Informacja zamieszczona na tylnej okładce książki *Jeździectwo naturalne bez tajemnic*.

do tej pory za sakralne: w medycynie, sporcie, biznesie (Pasek 2008: 20). David Tacey pisze nawet o „duchowej rewolucji”, którą uznaje za spontaniczne dążenie społeczeństwa, rewidującego swoją wizję życia i na nowo zwracającego się ku „rzeczywistości ducha” (*reality of spirit*) (Tacey 2005: 1). Termin „duchowość” pojawia się zatem w licznych kontekstach, co tym bardziej utrudnia skonstruowanie definicji obejmującej cały zakres zjawisk. Na ten problem zwracali uwagę Peter Holmes czy David Voas i Steve Bruce (za: Motak 2010: 211–212, 217; Voas, Bruce 2007: 44).

Jak zauważa Anna E. Kubiak, nowa duchowość jest szerokim fenomenem kulturowym, w ramach którego odnaleźć możemy takie zjawiska, jak New Age, definiowany przez badaczkę jako „termin parasol” obejmujący różnorodne współczesne praktyki: „zainteresowanie niekonwencjonalnymi terapiami i psychoterapią wywodzącą się z psychologii humanistycznej, praktyki parapsychologiczne, wróżbiarskie, astrologiczne, kultywowanie w sposób ponadwyznaniowy religijno-filozoficznych tradycji Wschodu [...] i Zachodu [...], tradycji Indian Ameryki Północnej” (Kubiak 2005: 12). Część z nich obecna jest w narracjach propagatorów jeździectwa naturalnego, co szerzej omówię w dalszej części artykułu.

## Materiał badawczy

Analiza obejmowała trzy książki, wybrane ze względu na ich popularność w środowisku jeździeckim i reprezentatywność. Były to: *Jeździectwo naturalne bez tajemnic*, autorstwa Roberta Millera, *Harmonia jeźdźca i konia*, napisana przez Sally Swift i *Prawdziwa więź z koniem. System TTouch*, której autorką jest Linda Tellington-Jones.

Wybraną literaturę poddałam analizie treści na podstawie klucza kategoryzacyjnego, który obejmował osiem kategorii: holistyczna wizja świata, negacja dychotomii ciało–umysł, zwrot w kierunku intuicyjnego (a nie racjonalnego) poznania, dowartościowanie natury, dowartościowanie cech tradycyjnie postrzeganych jako kobiece, synkretyzm, niekonwencjonalne metody treningu i leczenia oraz koncepcja energii zbieżna z orientalnymi ujęciami. Powyższe kategorie omówię na konkretnych przykładach w dalszej części artykułu.

## Holizm

Holistyczna wizja świata przejawia się na dwóch poziomach. Pierwszym z nich jest przekonanie, że zmiana jednej sfery życia będzie wpływała na inne: „Zaczynamy dostrzegać, że porozumienie rozszerza się na inne

sfery naszego życia; [...]. Jakaś ożywcza myśl zmienia nasz sposób pojmowania dyscypliny i ambicji – coś, co dodaje zarówno ciepła, jak i jasności widzenia – ja nazywam to sercem” (Tellington-Jones 2005: 16). Miller także zdaje się twierdzić, że zmiana jeździeckiej świadomości może rzutować na całe życie człowieka: „Jeśli dwa tak różne stworzenia jak człowiek [...] oraz koń [...] potrafią uczyć się i stosować optymalne techniki porozumiewania się, by zbudować silną i trwałą więź opartą na perswazji, a nie przymusie, to dlaczego nie mielibyśmy zastosować tych samych metod w relacjach międzyludzkich?” (Miller 2009: 18). Transformacja jeździeckiej świadomości ma zatem sens wyższy, egzystencjalny – chodzi o zmianę całego życia.

Drugą płaszczyzną, na której przejawia się holizm, jest krytyka redukcjonizmu polegającego na wyłącznie mechanistycznym postrzeganiu konia. Jeździectwo naturalne, podobnie jak medycyna naturalna, odrzuca „paradygmat mechanizmu” i „anatomizmu” na rzecz „paradygmatu witalizmu” (Kubiak 2005: 50). W przedmowie do książki Lindy Tellington-Jones *Prawdziwa więź z koniem* napisano: „Mimo iż nowoczesna nauka i kultura starają się zrozumieć i kontrolować otaczający nas świat poprzez fragmentaryzację i specjalizację – a nasze ukochane konie nie uniknęły podobnego losu – Linda stara się ponownie połączyć rozproszone elementy. [...]” (Tellington-Jones 2005: xv).

Pojawia się postulat zwracania uwagi nie tylko na ciało konia, ale też na jego psychikę czy „ducha”<sup>2</sup> i traktowanie ich jako elementów składających się na integralną całość (Tellington-Jones 2005: xv). Koń stanowi zatem psychologiczno-cielesną jedność.

Z holistyczną perspektywą wiąże się także zastosowanie specyficznych metod – Tellington-Jones proponuje „holistyczną medycynę weterynaryjną” (wymienia akupunkturę weterynaryjną, homeopatię czy stosowanie chińskich ziół) (Tellington-Jones 2005: 127).

## Zwrot w kierunku ciała (negacja dychotomii ciało–umysł)

We współczesnej kulturze Zachodu dostrzegalne jest zbliżenie się do siebie kategorii duchowości i cielesności. Oddzielenie ducha od wymiaru cielesnego, które zdaniem Josepha Campbella ściśle wiąże się z tradycją chrześcijańską (Campbell 2009: 199), zdaje się stopniowo zanikać, co zapewne wiąże się z orientalizacją zachodniej kultury.

---

<sup>2</sup> Tak definiuje go Tellington-Jones: „serce i umysł konia mają w sobie coś nieuchwytnego, coś co może umknąć naszemu analitycznemu, a nawet intuicyjnemu spojrzeniu [...]. Ja nazywam to coś duchem konia” (Tellington-Jones 2005: 48).

Aleksander Lowen, jeden z pisarzy nowej duchowości, kontynuator metody Wilhelma Reicha i twórca systemu nazywanego „terapią bioenergetyczną”, zwrócił uwagę, że na osobowość człowieka wpływ ma nie tylko umysł, ale też procesy energetyczne zakorzenione w ciele. Te dwie warstwy mają być od siebie nawzajem współzależne (Lowen 2011: 37–38). Do podobnych wniosków dochodzi Sally Swift, pisząc, że równowaga ciała przynosi równowagę umysłu (Swift 2007: 46), a także Tellington-Jones, która podkreśla związek pomiędzy równowagą psychiczną a fizyczną (Tellington-Jones 2005: 89). Analizuje przypadek konia o złej budowie i opisuje wpływ jego ciała na osobowość: „jego nerwowość i niespokojna osobowość nie są wywołane cechami umysłowymi czy emocjonalnymi, lecz budową – przypadek, gdy ciało dominuje nad umysłem” (Tellington-Jones 2005: 108). Na relację pomiędzy ciałem a umysłem zwraca też uwagę Miller (Miller 2009: 33). W rozdziale poświęconym wpływowi zdrowia na osobowość Tellington-Jones stwierdza, że nawet ogon ma wpływ na pewność siebie zwierzęcia. Opisuje historię konia, który pod wpływem jej terapii (polegającej na masowaniu usztywnionych części ciała – w tym przypadku ogona) zmienia swoją osobowość: „Zmienił się jego sposób poruszania się, samoocena i pozycja w stadzie. Zyskał pewność siebie” (Tellington-Jones 2005: 112).

Lowen także formułuje tezę o powiązaniu ciała i osobowości, twierdząc, że „korelacja między ciałem a osobowością jest absolutna” (Lowen 2011: 157). Do podobnych wniosków dochodzi Tellington-Jones: „u koni, podobnie jak u ludzi, pewność siebie i obraz siebie we własnych oczach zależą od tego, jak jednostka postrzega i czuje swoje ciało” (Tellington-Jones 2005: 112). Tellington-Jones twierdzi, że wiele tak zwanych „wicherków”<sup>3</sup> na końskiej głowie świadczy o „skomplikowanej psychice” zwierzęcia (Tellington-Jones 2005: 42), podobnie Lowen uznaje, że „długie, szczupłe ciało odzwierciedla osłabienie pulsacji energetycznej, [...] ciało krótkie i grube oznacza wzmocnienie tejże pulsacji [...]. Skłonni do wrywania do przodu bez oglądania się na innych, mężczyźni o takiej budowie często swym wyglądem i zachowaniem przypominają byka. [...]” (Lowen 2011: 155–156). Przyniesione fragmenty pokazują zbieżność obu tych narracji.

### Dowartościowanie poznania intuicyjnego

W jeździectwie naturalnym większym zaufaniem obdarza się emocje i intuicję, sfery marginalizowane w nowoczesnej kulturze Zachodu, preferującą to, co racjonalne. Obecnie jednak można zauważyć pewien zwrot

---

<sup>3</sup> Jest to zakłócenie we wzorze sierści, jej naturalny skręt, wynikający z różnego kierunku wzrostu włosów.

w kierunku tego, co intuicyjne, który można powiązać z „subiektywnym zwrotem” (*subjective turn*) – odrzuceniem zewnętrznego autorytetu na rzecz autorytetu zindywidualizowanego, którego źródłem jest sama jednostka (Woodhead 2007: 116).

Metoda założycielki „Systemu TTouch” ma rozwijać intuicję, nazywaną przez nią „tajemnym, wewnętrznym głosem” (Tellington-Jones 2005: 108). Znajomość technik jeździeckich jest jedynie narzędziem, natomiast to właśnie intuicja pełni rolę kluczową. Podobnego dowartościowania dokonuje Swift, która postuluje ograniczenie wpływu lewej półkuli mózgu na rzecz prawej, bardziej „syntetycznej, intuicyjnej, uduchowionej i spontanicznej” (Swift 2007: 23). Radzi czytelnikowi, aby zaufał prawej półkuli i pozwolił się jej prowadzić. Podobnie Tellington-Jones wyraża pragnienie, aby jej książka pomagała rozwijać intuicję i „nastroić się na uniwersalny język serca” (Tellington-Jones 2005: 7). Może to wyrażać chęć zlikwidowania różnych dychotomii w świecie (na przykład podziału na to, co ludzkie i zwierzęce, czy na kulturę i naturę) i wiarę, że różnice te można przekroczyć właśnie dzięki „uniwersalnemu językowi, płynącemu z serca”, a więc intuicyjnemu.

### Dowartościowanie natury

Jedną z idei nowej duchowości jest zmiana stosunku do zasobów naturalnych ziemi i krytyka eksploatywnego do nich podejścia. I na tej płaszczyźnie przejawia się holistyczna wizja świata – człowiek jest tylko częścią ekosystemu i powinien tworzyć z nim harmonijną całość. Natura przestaje być już siłą, którą należy okiełznać za pomocą racjonalnej kalkulacji, a to, co naturalne, zaczyna być waloryzowane pozytywnie. Ważną rolę w konstruowaniu tożsamości odgrywa właśnie „rozumienie tego, co naturalne” (Kubiak 2005: 53). Zbigniew Przybylak, autor takich publikacji jak *Myślenie naturalne* czy *Samouzdrawianie relaksem i medytacją*, pisze, że gdy człowiek zrozumie, że „nie jest panem Ziemi, nauczy się pokory względem Natury. [...] Dalszą konsekwencją tej refleksji staje się mozolna próba życia inaczej, pełniej i mądrzej, po prostu naturalniej” (za: Kubiak 2005: 50). W narracjach propagatorów jeździectwa naturalnego również można zauważyć krytykę aspiracji człowieka do zapanowania nad przyrodą. Rozum skonfrontowany jest z naturą, która zostaje dowartościowana: „My, ludzie – gatunek rozumujący i drapieżny, często uważamy, że konie są głupie, bo się płoszą. Pamiętamy jednak, że koń jako gatunek istnieje na tej planecie dłużej niż człowiek. To, że reaguje ucieczką na wszystko, co kojarzy mu się z drapieżnością, wcale nie jest głupie. To mądrość natury” (Miller 2009: 47). W analizowanych tekstach koń stanowić może metonimię natury, a postulaty

dotyczące podejścia człowieka do tych zwierząt można odnieść do modelowej dla nowej duchowości relacji między człowiekiem a naturą.

Naturalne jeździectwo sytuowane jest w opozycji do jeździectwa klasycznego, które zamiast porozumienia i harmonii, zdaniem zwolenników nowej metody, charakteryzuje chęć siłowego zapanowania nad koniem i dominacji (Tellington-Jones 2005: 14). Sam proces szkolenia opiera się na wywoływaniu odruchowych reakcji. Przeważa w nim podejście mechanistyczne, koń nie jest partnerem, którego trzeba zrozumieć, ale żywiołem, który należy okiełznać. Tellington-Jones zauważa: „często, kiedy robimy postępy i poważnie zaczynamy zajmować się treningiem, ciepły kontakt z naszymi pupilami ginie gdzieś zagrzebany pod abstrakcyjnymi teoriami dotyczącymi jazdy konnej. Radość z przebywania z koniem zostaje zatracona w pogoni za techniką, ładną prezentacją i doskonałością. Coraz trudniej zobaczyć w koniu żywe stworzenie” (Tellington-Jones 2005: 9).

Natomiast jeździectwo naturalne, według autorów analizowanych tekstów, skupia się na poszukiwaniu faktycznej więzi ze zwierzęciem. U Millera pojawia się kategoria „połączenia”. Opisuje on technikę *Join-up*, prowadzącą do tego, że koń zaczyna traktować człowieka jako przewodnika stada: „W ten sposób tworzy się więź między przywódcą i członkiem stada. Powstało między nimi *połączenie*” (Miller 2009: 43).

## Dowartościowanie cech tradycyjnie rozumianych jako kobiece

Z pozytywnym waloryzowaniem natury ściśle wiąże się dowartościowanie cech uznawanych za kobiece, w tradycyjnych schematach kobiecość bowiem utożsamiana jest z naturą i konfrontowana z męskością, związaną z kolei z rozumem i kulturą. Koń pojmowany jest jako istota wyjątkowa, którą należy traktować z szacunkiem i zrozumieniem (Tellington-Jones 2005: xv). Miller podkreśla podobny aspekt jeździectwa naturalnego, pisząc o osiągnięciu zaufania „przy całkowitym braku strachu” (Miller 2009: 77). Zauważa też, że „dzieci i kobiety budzą zwykle w koniach o wiele mniejszy lęk niż mężczyźni” (Miller 2009: 42). Tłumaczy to tym, że męska postawa, tembr głosu w większym stopniu wywołują u koni poczucie zagrożenia.

Otwartość, zrozumienie, zaufanie, współpraca to pojęcia charakterystyczne dla języka „idealnej (modelowej) jakości związanej z żeńską zasadą jin” (Kubiak 2005: 187). Jak zaznacza Kubiak, duchowość kobieca w mniejszym stopniu zorientowana jest na zbliżanie się do konkretnego celu, skupia się natomiast na „integracji wszystkich elementów i ich harmonijnym współistnieniu” (Kubiak 2005: 188). Podobnie jeździectwo naturalne nie jest zracjonalizowanym, mechanistycznym treningiem, bez względu na wszystko dążącym do określonego celu, czyli sportowego sukcesu (tak

często ukazywana jest jazda konna bazująca na tradycyjnych metodach), a harmonia i jedność z koniem jawią się w tym przypadku jako wartość autoteliczna.

Miller dodatkowo zauważa i podkreśla dużą rolę kobiet w popularyzowaniu haseł i idei jeździectwa naturalnego. Przypuszcza, że „rewolucja w jeździectwie”<sup>4</sup> nie dokonałaby się tak szybko, gdyby nie fakt, że jeździectwo na Zachodzie zostało zdominowane przez kobiety. Jego zdaniem mężczyźni zainicjowali tę rewolucję, ale to za sprawą kobiet jej hasła zaczęły się rozprzestrzeniać (Miller 2009: 18). Warto zauważyć, że więcej kobiet niż mężczyzn jest zaangażowanych w praktyki holistyczne. Jak przyznaje Linda Woodhead, jednym z najbardziej zaskakujących odkryć projektu Kendal było to, że 80% osób zaangażowanych w duchowość holistyczną stanowiły kobiety (Woodhead 2005: 115).

## Synkretyzm

Metody naturalnego jeździectwa charakteryzuje duży synkretyzm. Warto zwrócić uwagę, że terapeuci związani z alternatywną medycyną także chętnie powołują się na tradycyjne formy leczenia (lecznictwo ludowe, systemy medycyny Dalekiego Wschodu), podkreślając w ten sposób długoletniość swoich metod i własną wiarygodność (Kubiak 2005: 45).

Nowa duchowość często łączy elementy, które pochodzą z bardzo różnych i odległych sfer i ze względu na swój synkretyzm porównywana jest do *bricolage'u* (Kubiak 2005: 77–78) czy mozaiki (Grotowska 1999: 54). Naturalne jeździectwo podobnie sięga do różnych tradycji czy dyskursów (na przykład naukowego czy filozoficzno-religijnego) i łączy ich poszczególne elementy. Tellington-Jones zwraca uwagę, że metodę analizy osobowości konia praktykowali już „Cyganie [...], znani od wieków ze swego niezwyklego kontaktu z końmi”, a także beduini (Tellington-Jones 2005: 4). Deklaruje, że inspiracją była dla niej ludowa wiedza: „Dorastałam, słuchając ludowych mądrości o tym, jaki kształt głowy konia odpowiada pewnym cechom jego charakteru” (Tellington-Jones 2005: 3). Inspirację czerpała początkowo od swojego dziadka, który „opowiadał o ziołowych medykamentach, którymi leczył konie, oraz swoich technikach masażu”, a ten swoją wiedzę przejął od „cygańskiego tłumacza” (Tellington-Jones 2005: 4). Następnie przeprowadziła własne badania naukowe, a po ich podsumowaniu okazało się, że ich wyniki pokrywają się z tym, czego nauczył ją dziadek (Tellington-Jones 2005: 5). Zatem dochodzi do syntezy charakterystycznej

---

<sup>4</sup> Jego zdaniem można mówić o rewolucji, ponieważ nigdy wcześniej tylu jeźdźców z całego świata nie zaakceptowało metod naturalnych na tak wielką skalę.



dla nowej duchowości: połączenia dawnych tradycji z nowoczesną nauką. Warto zauważyć, że podejście nowej duchowości do nauki nie jest spójne: z jednej strony akademicki racjonalizm jest krytykowany, z drugiej strony zauważyć można wiele zapożyczeń ze współczesnej nauki (Hanegraaff 1998: 62). Podobna niejednoznaczność pojawia się u autorów literatury propagującej jeździectwo naturalne: Tellington-Jones podkreśla znaczenie tradycyjnej wiedzy ludowej, ale i tak weryfikuje charakterystyczne dla niej przekonania w swoich badaniach. Miller – z jednej strony krytykuje współczesny (zracjonalizowany i zmechanizowany) świat (Miller 2009: 27), z drugiej – bazuje na „naukowych zasadach behawioryzmu” (Miller 2009: 19). Stara się „odczarować” jeździectwo naturalne, co sugerować może sam tytuł jego książki: *Jeździectwo naturalne bez tajemnic*, z drugiej strony poświęca cały rozdział<sup>5</sup> metodom jeździectwa naturalnego, których nie da się wyjaśnić w racjonalny sposób, ale które, jak sam przyznaje, są skuteczne (Miller 2009: 101–108).

Przykład sięgania do innych tradycji stanowić też może inspiracja Orientem (zbieżne z dalekowschodnimi koncepcjami pojmowanie energii czy stosowanie w praktyce weterynaryjnej chińskich ziół). Tego typu wpływy omówię w dalszej części artykułu.

## Niekonwencjonalne metody

Z wielością tradycji, do których odwołuje się jeździectwo naturalne, wiąże się zastosowanie niekonwencjonalnych metod, zarówno treningu, jak i leczenia. Wouter J. Hanegraaff zwraca uwagę na różnorodność metod holistycznej medycyny, a wśród nich wyróżnia między innymi te, które wskazują Tellington-Jones czy Miller (na przykład akupunkturę, homeopatię, chiropraktykę, ziołolecznictwo) (Hanegraaff 1998: 54–55; por. Tellington-Jones 2005: 127; Miller 2009: 103).

Tellington-Jones zwraca też uwagę na moc pozytywnej wizualizacji i sugeruje uzupełniać nią proponowaną przez siebie metodę. Twierdzi, że można w ten sposób wpływać na rzeczywistość: „Istnieje dużo dowodów na to, że obrazowanie wpływa na efekty fizyczne. [...], również środowisko lekarzy zaczyna uznawać moc wizualizacji, a czasem nawet cudotwórczy wpływ na leczenie chorób” (Tellington-Jones 2005: 146). Zauważyć można wiarę w sprawczość charakterystyczną dla działań magicznych. Sugestia, wizualizacja czy afirmacja są elementami metod psychoterapeutycznych

---

<sup>5</sup> Jego tytuł brzmi *Rzeczy, które nie całkiem rozumiemy*. W rozdziale tym wspomina między innymi o akupunkturze czy masażu leczniczym, który likwiduje nie tylko dolegliwości fizyczne, ale też psychiczne.

stosowanych w charakterystycznej dla nowej duchowości medycynie alternatywnej (Kubiak 2005: 45). Z niekonwencjonalnymi metodami treningu i leczenia wiąże się też kategoria energii, pojmowana zbieżnie z dalekowschodnimi koncepcjami.

## Energia

Sięganie do innych tradycji przejawia się także w inspiracjach Dalekim Wschodem. Dyskurs jeździecki łączy się z dyskursem filozoficzno-religijnym. Swift wprowadza kategorię energii, której pojmowanie jest zbieżne z orientalnymi koncepcjami. Uważa ona, że należy uświadomić sobie ścisły związek pomiędzy pracą ciała i energią przez nie przepływającą (Swift 2007: 4). Uznaje, że środek ciężkości jeźdźca jest jednocześnie jego „środkiem energetycznym” (Swift 2007: 16). Co znamienne, w myśli chińskiej także mowa o „energii *qi*”, która „osiada w głównym punkcie ciężkości” (Kohn 2012: 67).

Zdaniem Swift w ciele mogą pojawiać się napięcia, które blokują przepływ energii, ale właściwe techniki oddychania i „wejście w głąb siebie” mogą je skutecznie zlikwidować (Swift 2007: 17). Chińska medycyna także zwraca uwagę na to, że niedostatecznie pielęgnowana energia *qi* skutkuje zaburzeniami równowagi (Kohn 2012: 66). Podobnie alternatywna medycyna – za przyczynę zaburzeń w organizmie uznaje zablokowanie przepływu energii czy przepływ dysharmonijny. Taka koncepcja cielesności tłumaczyłaby popularność akupunktury w jeździectwie naturalnym, która ma wspomagać regulację krążenia energii życiowej (Reid 1999: 60).

Przywoływany Lowen uważa, że „proces nawiązywania kontaktu ze światem jest procesem energetycznym” (Lowen 2011: 40). Jego koncepcja bioenergii jest zbliżona do chińskiej koncepcji energii *qi* (Kubiak 2005: 50). Swift też uważa, że może dochodzić do swoistego „połączenia energii”: „musisz uświadomić sobie zależność, jaka łączy twoje ciało i środek energetyczny z ciałem konia. [...]. Pozwoli ci to uzyskać efekt zjednoczenia z ciałem konia. Od tej pory staniesz się człowieko-koniem, a nie człowiekiem na koniu” (Swift 2007: 130).

## Podsumowanie

Krytycy tezy o „duchowej rewolucji” przytaczają wyniki badań przeprowadzonych przez Paula Heelasa i Lindę Woodhead w angielskim miasteczku Kendal. Okazało się, że tylko 1,6% mieszkańców w ciągu tygodnia brało udział w holistycznych praktykach związanych z nową duchowością (za: Voas, Bruce 2007: 44). Jednym z zarzutów, które wobec interpretacji

wyników Heelasa i Woodhead postawili Voas i Bruce, był fakt, że tylko część spośród osób uczestniczących w praktykach holistycznych traktuje je jako „duchowe” (Voas, Bruce 2007: 58). Autorzy ci sugerowali, że procent osób uznających duchowy charakter tych praktyk może być jeszcze mniejszy. Ten sam problem może pojawić się jednak także w przypadku próby „oszacowania” liczby osób zaangażowanych w praktyki wyznaniowe tradycyjnych religii (na przykład w nabożeństwach mogą brać udział przedstawiciele New Age traktujący chrześcijańskie świątynie jako miejsca mocy – zob. Matela 2009). Trudności te pokazują pewne niedostatki tradycyjnych metod socjologicznych w badaniu tak amorficznego zjawiska, jakim jest nowa duchowość. Pojawia się zatem zasadniczy problem ze sprecyzowaniem, które działania są faktycznie „duchowe”. Kluczem do rozwiązania tego dylematu może być zwrócenie większej uwagi na narzędzia badające język, którego używają ludzie do opisu swych doświadczeń. Buduje on świadomość i jest do niej podstawowym środkiem dostępu.

Być może tradycyjne metody badawcze socjologii warto w szerszym zakresie uzupełnić o instrumentarium, które precyzyjniej zilustruje zakres i skalę obecności paradygmatu nowej duchowości w kulturze współczesnej. Innowacyjność wizji świata nowej duchowości powoduje, że nowe narzędzia badawcze muszą uwolnić się od tak fundamentalnych dla socjologii religii terminów jak na przykład *sacrum*-*profanum*, *naturalne*-*nadprzyrodzone*, których użyteczność bywa ograniczona.

Duchowość stopniowo emancypowała się od dyskursu religijnego i zaczęto o niej mówić w kontekście nowych obszarów kultury, takich jak na przykład sztuka. Jednak ekspresja artystyczna zawsze stanowiła środek wyrazu tego, co sakralne, a duchowość zaczęła być obecna również w sferach, wydawałoby się, silnie zdesakralizowanych. Dziś mówimy o duchowości na przykład zarządzania (Sójka 2006), coachingu (Trzcińska 2013) sportu (Parry, Nesti, Robinson, Watson 2007). Być może zatem hipoteza o „duchowej rewolucji” potwierdza się, a jednym z obszarów, które ona objęła, jest jeździectwo (czego przejawem byłaby właśnie wspomnianą „rewolucja w jeździectwie”).

Jak wykazała powyższa analiza, dyskurs nowej duchowości jest obecny w narracjach propagatorów jeździectwa naturalnego. Jego pojawienie się w tak zdawałoby się odległej od sfery *sacrum* dziedzinie, jaką jest jazda konna, świadczy o niebywalej sile adaptacyjnej nowego paradygmatu. Nowa duchowość, ze względu na swą różnorodność i synkretyzm, zyskuje elastyczność, która pozwala jej dostosować się do niemal każdego obszaru kultury. Charakterystyczna dla niej wizja świata rozszerza się, a „*sacrum* nie zostało wyparte ze świata, ale [...] diametralnie zmieniło swą formę” (Leszczyńska, Pasek 2008: 17). Do zmiany tej należałoby dostosować terminologię badawczą.

## Material badawczy

- Miller R.M. (2009), *Jeździectwo naturalne bez tajemnic*, JNBT, Nadarzyn.  
 Swift S. (2007), *Harmonia jeźdźca i konia*, Galaktyka, Łódź.  
 Tellington-Jones L. (2005), *Prawdziwa więź z koniem. System TTouch*, Galaktyka, Łódź.

## Bibliografia

- Campbell J. (2009), *Potęga mitu*, Znak, Kraków.  
 Grotowska S. (1999), *Religijność subiektywna*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.  
 Hanegraaff W. (1998), *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*, State University of New York Press, New York.  
 Królikiewicz A. (b.r.), *Jeździec i koń w terenie i skoku*, b.m.w..  
 Kohn L. (2012), *Taoizm. Wprowadzenie*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.  
 Kubiak A.E. (2005), *Jednak New Age*, Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, Warszawa.  
 Leszczyńska K., Pasek Z. (2008), *Nowa duchowość w badaniach społecznych*, [w:] *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 9–20.  
 Lowen A. (2011), *Duchowość ciała*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa.  
 Mariański J. (2010), *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa.  
 Mariański J. (2013), *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość: studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.  
 Matela L. (2009), *Polska magiczna. Przewodnik po miejscach mocy*, Studio Astropsychologii, Białystok.  
 Motak D. (2010), *Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, [w:] „*Studia Religiológica*”, z. 43, E. Przybył-Sadowska, D. Szymańska-Kuta (red.), Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 201–218.  
 Parry J., Nesti M., Robinson S., Watson N. (2007), *Sport and Spirituality*, Routledge, New York.  
 Pasek Z. (2008), *Od religijności do duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej*, [w:] *Filozoficzne i kulturoznawcze rozważania o duchowości i komunikowaniu*, I. Fiut (red.), seria Idee i Myśliciele, t. X, Wydawnictwo AGH, Kraków, s. 13–25.  
 Reid D. (1999), *Tao zdrowia*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.  
 Tacey D. (2005), *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, New York.  
 Trzcińska I. (2013), *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Sójka J. (2006), *Duchowy wymiar zarządzania*, [w:] *Fenomen duchowości*, A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany (red.), Wydawnictwo Naukowe im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Woodhead L. (2007), *Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited*, [w:] *A Sociology of Spirituality*, K. Flanagan, P.C. Jupp (red.), ASHGATE, Aldershot.
- Voas D., Bruce S. (2007), *The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred*, [w:] *A Sociology of Spirituality*, K. Flanagan, P.C. Jupp (red.), ASHGATE, Aldershot.